

تجرد علم و عرضه آن به آیات و روایات

سمیع الله رضایی^۱ و رضا آذرین^۲

چکیده

در پژوهش حاضر سعی بر آن است به بررسی دیدگاه فلسفه اسلامی درباره تجرد علم و مبانی آن با تکیه بر آموزه‌های وحیانی پرداخته شود. بر اساس اصول فلسفه اسلامی، مُدرک در هرگونه ادراک حسی، خیالی و عقلی با واقعیت‌های متفاوتی مرتبط است: مُدرک جزئی حسی واقعیت مثالی حسی است، مُدرک جزئی خیالی واقعیت مثالی خیالی است و مُدرک کلی عقلی واقعیت عقلی است. مقاله حاضر با تکیه بر آموزه‌های دینی، به تحلیل این موضوع می‌پردازد که چگونه ادراک‌های حسی و خیالی با تجرد از ماده قابل درک‌اند و ادراک عقلی علاوه بر تجرد از ماده، نیازمند تجرد از صورت نیز هست. روش‌شناسی تحقیق پیش رو شامل تحلیل متون فلسفی و دینی است که به بررسی آیات و روایات مرتبط با تجرد علم می‌پردازد. یافته‌های مطالعه حاضر نشان می‌دهد مبانی فلسفی حکمای اسلامی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تطابق عوالم، از آموزه‌های دینی الهام گرفته شده‌اند و به اثبات تجرد انواع علم کمک می‌کنند. نتیجه تحقیق پیش رو نشان می‌دهد تأثیر آموزه‌های دینی بر تفکر فلسفی در مورد تجرد علم، به تأیید متقابل میان این دو حوزه کمک می‌کند و باعث غنای بیشتر فهم فلسفی از علم در سنت اسلامی می‌گردد.

واژگان کلیدی: تجرد علم، وجودشناسی علم، علم حصولی، علم حضوری، شواهد نقلی، فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۲/۵

- دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعة المصطفیٰ العالمیه، قم / نویسنده مسئول (rdayysmallh593@gmail.com).
- استادیار گروه فلسفه اسلامی مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، جامعة المصطفیٰ العالمیه، قم (reza_azarian@miu.a.ir).

مقدمه

وجود علم و معرفت به عنوان امری وجدانی و بدیهی، یکی از مباحث کلیدی در فلسفه است. در مباحث مرتبط با علم و معرفت در کتب فلسفی، بیشتر بر حقیقت، مختصات و ویژگی‌های علم تأکید می‌شود تا تعریف دقیق آن. در این باره تجرد یا مادی بودن معرفت به عنوان یکی از مهم‌ترین مختصات در هستی‌شناسی معرفت مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد.

تجرد علم یکی از مباحث اساسی در فلسفه اسلامی است که به بررسی چگونگی ادراک و شناخت انواع علم می‌پردازد. این مفهوم به تفکیک و تبیین سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی مربوط می‌شود و نشان‌دهنده رابطه‌ای عمیق میان معرفت‌شناسی و مبانی فلسفی است. باتوجه به اینکه هریک از این ادراکات به نوع خاصی از واقعیت مرتبط‌اند، تجرد به عنوان یک اصل فلسفی به فهم عمیق‌تری از ماهیت علم و فرایند ادراک در فلسفه اسلامی کمک می‌کند.

دو رویکرد کلان در این باره وجود دارد: در یک سو، اندیشمندان تجربه‌گرا بر مادی بودن علم تأکید می‌کنند و تحلیل‌های خویش را بر مبنای عدم تجرد علم ارائه می‌دهند. در مقابل، بیشتر حکمای اسلامی و برخی فیلسوفان غربی، اقسام گوناگون معرفت را غیرمادی می‌دانند. پژوهش حاضر می‌کوشد شواهد و قرائن موجود در آموزه‌های دینی را که به تجرد علم اشاره دارند، به دقت بررسی کند. این کار به ما کمک می‌کند با ارائه دلایل فلسفی و دینی، دیدگاه حکمای اسلامی در مورد تجرد علم را به طور جامع‌تری تحلیل کنیم و نشان دهیم چگونه این مفاهیم با یکدیگر ارتباط دارند.

الف) اهمیت موضوع

اهمیت پژوهش در موضوع خاص مقاله حاضر را در امور ذیل می‌توان پیگیری کرد:

فهم عمیق‌تر از علم: بررسی تجرد علم در فلسفه اسلامی به ما این امکان را می‌دهد که درک عمیق‌تری از ماهیت علم و انواع آن داشته باشیم. شناخت تفاوت‌های موجود در ادراکات حسی، خیالی و عقلی، به تحلیل‌های فلسفی در زمینه معرفت‌شناسی منجر می‌شود و درک بهتری از مرزهای شناخت انسانی ارائه می‌دهد.

تقابل دو رویکرد معرفت‌شناختی: پژوهش حاضر به تحلیل رویکردهای گوناگون در باب مادی و غیرمادی بودن معرفت می‌پردازد و به ما کمک می‌کند جایگاه فلسفه اسلامی را در این باره مشخص کنیم.

ارتباط با آموزه‌های دینی: یکی از جنبه‌های مهم تجرد علم در فلسفه اسلامی، پیوند آن با آموزه‌های دینی است. این موضوع نشان‌دهنده تأثیر عمیق متون دینی بر اندیشه‌های فلسفی است و اهمیت انطباق فلسفه با اصول و معارف دینی را برجسته می‌سازد. با این تحلیل، به درک بهتری از چگونگی تعامل علم و دین در سنت اسلامی می‌توان دست یافت. **ایجاد زمینه‌ای برای پژوهش‌های آینده:** تبیین و تحلیل مبانی تجرد علم می‌تواند زمینه‌ساز پژوهش‌های آینده در این حوزه باشد. از آنجاکه این موضوع هنوز به‌طور کامل بررسی نشده است، نتایج تحقیق پیش رو می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای تحقیقات بیشتر در زمینه‌های فلسفی و دینی عمل کند.

تأثیر بر اندیشه‌های معاصر: در دنیای امروز، درک عمیق‌تری از مسائلی همچون «علم و دین»، «عقل و وحی» و «تجرد و مادیت» می‌تواند به تحلیل‌های انتقادی و مفید در زمینه فلسفه معاصر و گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی کمک کند.

پاسخ به چالش‌های معرفت‌شناختی: در عصر حاضر، چالش‌های معرفت‌شناختی متعددی در ارتباط با علم و دین وجود دارد. تحقیق درباره تجرد علم می‌تواند به ارائه پاسخی جامع و مؤثر به این چالش‌ها کمک کند و بر پایه‌های فکری محکمی بنا شود.

ب) پیشینه موضوع

تجرد علم در فلسفه اسلامی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و متفکران بوده است. این بحث به‌ویژه در متون فلسفی مانند آثار ابن‌سینا، ملاصدرا و دیگر حکما بررسی شده است. ابن‌سینا در مباحث خود به تفکیک ادراکات حسی، خیالی و عقلی می‌پردازد و بر تجرد ادراکات عقلی تأکید می‌کند. ملاصدرا نیز با نظریه «حرکت جوهری» و «اصالت وجود» به تبیین پیچیدگی‌های تجرد علم می‌پردازد و رابطه عمیق میان علم و وجود را بررسی می‌کند. در این میان رویکرد تجربه‌گرایان و مادی‌گرایان به معرفت، به‌ویژه در فلسفه‌های معاصر، دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده است. این دیدگاه‌ها معمولاً بر اهمیت تجربیات حسی و مادی بودن معرفت تأکید دارند و در مقابل، فلسفه اسلامی با تأکید بر تجرد و ارتباط آن با متون دینی به تبیین ابعاد معرفت پرداخته است، اما با وجود مطالعات گسترده در این باره خلأهایی در ادبیات تحقیق حس می‌شود:

عدم تحلیل جامع از شواهد دینی: بیشتر تحقیقات موجود به بررسی تجرد علم از دیدگاه فلسفی محدود می‌شوند و تحلیل عمیق‌تری از شواهد دینی که تجرد علم را تأیید می‌کند، ارائه نمی‌دهند.

کمبود مقایسه میان رویکردهای فلسفی و دینی: بسیاری از پژوهش‌ها به تفکیک میان رویکردهای گوناگون در مورد معرفت پرداخته‌اند، ولی به بررسی چگونگی هم‌افزایی میان رویکردهای فلسفی و آموزه‌های دینی درباره تجرد علم نپرداخته‌اند.

عدم بررسی چالش‌های معاصر: بسیاری از مباحث موجود در ادبیات فلسفی به مسئله تجرد علم در زمان‌های گذشته مربوط می‌شود و تحقیقات کمتری به چالش‌های جدید معرفت‌شناختی و تأثیر آن بر رویکردهای معاصر در این باره پرداخته‌اند.

ج) هدف پژوهش

هدف پژوهش حاضر بررسی تجرد علم در فلسفه اسلامی و تحلیل شواهد دینی مرتبط با

آن است. با تمرکز بر این موضوع، تلاش می‌شود دلایل فلسفی و دینی برای تجرد علم مورد بررسی قرار گیرد و ارتباط میان فلسفه اسلامی و آموزه‌های دینی در این باره تبیین شود.

(د) پرسش‌های پژوهش

پرسش‌های پژوهش حاضر را در محورهای ذیل می‌توان بیان کرد:

- چه شواهد دینی وجود دارد که به تجرد علم در فلسفه اسلامی اشاره می‌کند؟

- چگونه می‌توان ادراکات حسی، خیالی و عقلی را از منظر فلسفه اسلامی تجزیه و تحلیل کرد؟

- چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی میان رویکردهای فلسفی و دینی درباره تجرد علم وجود دارد؟

- این تحقیق چگونه می‌تواند به پاسخ به چالش‌های معرفت‌شناختی معاصر کمک کند؟

با پاسخ به این پرسش‌ها، پژوهش حاضر می‌کوشد به درک بهتری از تجرد علم و تأثیرات آن در فلسفه اسلامی و دینی دست یابد و مسیرهای جدیدی برای تحقیقات آینده فراهم سازد.

(ه) روش‌شناسی تحقیق

تحقیق پیش رو از رویکردی کیفی بهره می‌برد که به تحلیل متون فلسفی و دینی می‌پردازد. به منظور بررسی تجرد علم در فلسفه اسلامی و ارتباط آن با آموزه‌های دینی، از روش تحلیل محتوای متون بهره‌برداری می‌شود. در این روش، متون فلسفی و دینی مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار می‌گیرند تا شواهد و قراین مربوط به تجرد علم استخراج شود. **تحلیل متون فلسفی:** آثار حکما و فیلسوفان اسلامی همچون ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی به عنوان منابع اصلی پژوهش انتخاب می‌شوند. این متون شامل نظرات

آنها در مورد ادراکات حسی، خیالی و عقلی و چگونگی تجرد این ادراکات از ماده است. **بررسی متون دینی:** آیات و روایات مربوط به علم و معرفت در قرآن کریم و احادیث به عنوان منابع دیگری بررسی می شوند. این متون می توانند شواهدی از تأکید بر تجرد علم و رابطه آن با حقیقت و وجود ارائه دهند.

این روش شناسی به ما امکان می دهد که با دقت و عمق بیشتری به بررسی تجرد علم و ابعاد گوناگون آن در فلسفه اسلامی و تأثیر آن بر آموزه های دینی بپردازیم. این تحقیق می تواند به غنای مباحث فلسفی و دینی کمک کند و نتایج آن می تواند زمینه ساز تحقیقات آینده در این حوزه باشد.

۱. تحلیل وجودی علم و ویژگی های آن در اندیشه حکمت متعالیه

در نگرش حکمت متعالیه، واژه «علم» دارای تعریف حقیقی نیست و تعریفی حدی و رسمی برای آن وجود ندارد. ارائه تعریف حدی برای علم ممکن نیست؛ زیرا در این دیدگاه، علم از سنخ وجود است و مفهوم منتزع از آن، مفهومی مرکب و ماهوی نیست که از جنس و فصل تشکیل شده باشد، در حالی که تعاریف حدی معمولاً مربوط به اموری ماهوی اند که از جنس و فصل ترکیب می شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵-۲۶). علم به عنوان یک مفهوم فلسفی، هم سنخ با وجود و از دسته مفاهیم بسیط غیرقابل تعریف حدی است. از سوی دیگر تعریف رسمی نیز برای معرفت ممکن نیست؛ چرا که تعاریف رسمی معمولاً از طریق لوازم و مختصات اشیا تدوین می شوند، در حالی که چیزی روشن تر از علم وجود و تحقق ندارد تا بتوان از طریق لوازم و مختصات آن را تعریف کرد؛ زیرا علم امری درونی و وجدانی است که تمامی اشیا با آن ظاهر می شود و امری که خود مظهر اشیا ی دیگر است، نمی تواند با همان اشیا تعریف شود (همان، ج ۳، ص ۲۷۸).

درباره حقیقت علم و شاخصه های آن، دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است. برخی

علم را امری سلبی دانسته‌اند و آن را به امر عدمی ارجاع می‌دهند (رازی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۱). عده‌ای دیگر آن را امری عرضی دانسته‌اند و به عنوان کیفیت نفسانی تعبیر می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۸). برخی نیز آن را امری اضافی تلقی کرده‌اند و نحوه اضافه را به نحو مقولی و اشرافی تبیین می‌نمایند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۱۱۴ و ۱۱۷ / صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۰)، اما حقیقت علم در اندیشه صدرالمتألهین، نه امری سلبی، عرضی یا اضافی، بلکه امری وجودی است که با شاخصه‌های وجود معنا می‌شود.

ایشان علم را مساوق با وجود می‌داند و از این منظر با توجه به مشخصات وجودی، حقیقت آن را تبیین می‌نماید. از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های علم از منظر حکمت متعالیه، به مجرد بودن، فعلی بودن، حضوری بودن و تشکیکی بودن آن می‌توان اشاره کرد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴، ج ۳، صص ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۵۴ و ۳۵۶ و ج ۸، ص ۱۶۳).

در مقام تبیین اجمالی این مختصات می‌توان گفت علم در اندیشه ملاصدرا امری فعلی است و امور بالقوه همچون هیولی، شأنیست علم بودن را ندارند. همچنین علم، امری مجرد از ماده است و امور مادی شایستگی معلوم واقع شدن را ندارند. علم از سنخ حضور بوده و امور مادی به واسطه تغییر و سیلان با وجدان قابل جمع نیستند. از سوی دیگر به واسطه تساوق میان وجود و علم، تشکیکی بودن آن نیز فهمیده می‌شود. هر اندازه علم، خلوص از عدم پیدا کند، شدیدتر و قوی‌تر می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۹۸).

در این میان ممکن است تصور شود لازمه تجرد علم و مساوقت وجود با علم، این است که هر موجودی باید مجرد باشد و هیچ امر مادی نخواهیم داشت. پاسخ به این پرسش نیازمند تحقیق مفصل و مستقلى است، اما به صورت مختصر، نکته‌ای لازم است مورد تأمل قرار گیرد: بر مبنای حکمت متعالیه، احکام موجود را به دو نحو می‌توان بیان کرد: ۱. احکام نفسی؛ ۲. احکام نسبی.

احکام نفسی وجود، احکامی‌اند که نیاز به سنجش و مقایسه ندارند و ترتب احکام آن متوقف بر اصل نسبت نیست؛ مانند احکام وجود صرف که وجود نفسی است و ترتب احکام آن نیاز به سنجش ندارد؛ همچون وحدت مطلق، بساطت وجود، وجوب وجود و صفات ذاتی باری تعالی.

در مقابل، احکام نسبی وجود، احکامی‌اند که بدون نسبت و سنجش، محقق نمی‌شوند؛ مانند قرب و بُعد، علو و دنو، ذهنی و عینی، واحد و کثیر، مساوات و محاذات. این احکام با مقایسه دو شیء بر آنها عارض و به‌همین دلیل با سنجش دگرگون می‌شوند. در این میان نوع نگرش به یک شیء در نفسی یا نسبی بودن آن تأثیرگذار است؛ بر این اساس از حیث نفسی بودن، احکام خاصی را داراست، اما از لحاظ مقایسه با وجود دیگر، حکم نسبی را واجد می‌شود؛ برای نمونه اگر انحاء وجود را بدون سنجش با واجب مقایسه کنیم، یا وجود فی‌نفسه لِنفسه‌اند (مانند جواهر که وجود مستقل از عرض‌اند)، یا رابطی‌اند (مانند وجود اعراض که ماهیت عرض از آن انتزاع می‌شود)، یا وجود فی‌غیره و ربطی‌اند (مانند وجودی که معنای حرفی از آن انتزاع می‌شود)، ولی در مقام مقایسه این موجودات با وجود واجب، تنها وجودی که مستقل و نفسی است، وجود واجب است و غیر از وجود واجب تعالی، مابقی عین ربط محض‌اند. در این نگاه، موجودات امکانی در مقایسه با خداوند، عین ربط صرف‌اند، اما همین موجودات امکانی در مقام مقایسه با موجودات امکانی دیگر، واجد احکام نفسی و غیرمحض می‌شوند؛ بنابراین نوع نگرش در نفسی بودن یا نسبی بودن تأثیرگذار است و حیثیت‌ها در تعیین آنها مؤثرند.

تقسیم وجود به مجرد و مادی نیز از جمله احکامی است که با نوع نگرش و حیثیت‌های گوناگون متفاوت می‌شود. برخی موجودات در مقایسه با موجودات دیگر، ثابت و برخی متغیرند، اما به اعتبار مشهود بودن شان نزد خداوند و موجودات، همه این موجودات ثابت‌اند؛ زیرا تفرق و تعاقب در آنجا معنا ندارد و ذات حق و موجودات برتر از عالم

ماده، محیط بر موجودات مادی‌اند. همه مادیات نزد خدای متعال و عقول، امر واحد و یکپارچه محسوب می‌شوند.

براین اساس موجودات مادی برای موجودات برتر ثابت و مجردند. این موجودات بدین دلیل که در تحول‌شان ثابت‌اند و هرگز تحول را نمی‌توان از آنها سلب کرد، مجردند. حیثیت ثبات همان حیثیت تجرد است که می‌تواند هم عالم باشد و هم معلوم واقع شود. این موجودات در تحول‌شان ثابت‌اند و تجرد دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۸۱)، ولی از آنجاکه نسبت به موجود مادی دیگر، محیط نیستند و ثبات ندارند، مادی‌اند؛ بنابراین خدشه‌ای به تجرد علم و مساوق و مساوخ دانستن آن با وجود وارد نمی‌شود.

۲. تجرد علم؛ تحلیل و تبیین

تجرد یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های علم از دیدگاه ملاصدرا به‌شمار می‌رود. در زبان‌شناسی، واژه «تجرد» به‌معنای برهنگی، پیرایش و جداکردن است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ص ۲۳۶). در آثار فلسفی، تجرد اغلب به‌عنوان یک مفهوم سلبی معرفی شده است و به‌معنای تنزه از وابستگی‌های مادی و جسمانی و نیز جدایی از زمان، مکان، ماده و دیگر محدودیت‌ها به‌کار رفته است. به‌منظور روشن‌تر شدن مفهوم تجرد، به بررسی دو منظر گوناگون در این باره یعنی مشاء و حکمت متعالیه پرداخته می‌شود.

۲-۱. تجرد از دیدگاه حکمای مشاء

در نگاه حکمای مشایی، تجرد علم می‌تواند در ملاک و معیار حاکمیت علم مورد بررسی قرار گیرد. آنها معیار حاکمیت صورت ذهنی از وجود خارجی را به همانی ماهوی میان ذهن و عین می‌دانند و شرط آن را تجرید ماهیت از لواحق و اعراض معرفی می‌کنند؛ بر همین اساس در پاسخ به این پرسش که چرا ماهیت‌های خارجی از یک نوع نمی‌توانند بر یکدیگر منطبق

شوند، تأکید می‌شود که ماهیت در خارج از لوازم و عوارض خود تجرید نشده است و به‌همین دلیل انطباق صورت نمی‌پذیرد. همچنین تقسیم‌بندی علم به حسی، خیالی، وهمی و عقلی نیز بر اساس همین اختلاف در تجرید ماهیت از اعراض و لواحق صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۸۵).

در ادراک حسی، معلوم بالذات، ماهیتی جوهری مادی است که از طریق ارتباط حواس با ماده و همراه با عوارض مادی درک می‌شود؛ بدین دلیل تفاوت میان صورت حسی و صورت مادی در این است که صورت حسی، ماهیت ذهنی بوده که از حلول در ماده تجرید شده و در عین حال به ارتباط حواس با ماده وابسته است. در ادراک خیالی، تجرید ماهیت نسبت به ادراک حسی بیشتر است و این تجرید زمانی اتفاق می‌افتد که ارتباط قوای حسی با ماده قطع شود. در ادراک وهمی، مدرک وهمی از معانی اخذ می‌شود، نه از امور مادی؛ بنابراین حضور ماهیت در صور وهمی وابسته به وجود ماده نیست. در نهایت در ادراک عقلی، مدرک ماهیت صرف است و این ماهیت از هرگونه وابستگی به ماده و عوارض آن آزاد می‌باشد (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴۰). در نگاه حکمای مشاء، تفاوت در ادراک و انواع آن به درجه تجرید ماهیت از لواحق ماده وابسته است.

۲-۲. تجرد علم از دیدگاه ملاصدرا

در نگرش ملاصدرا، علم از سنخ ماهیت نیست که ملاک حاکیت آن را از حیث ماهوی مورد بررسی قرار دهیم، بلکه حقیقت علم از سنخ وجود است؛ بنابراین باید ملاک حاکیت را در خود وجود جست‌وجو کرد. بر اساس اصل اصالت وجود، حقیقت حاکیت و انطباق صورت ادراکی، به همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود ناقص‌تر با وجود کامل‌تر بازمی‌گردد. این انطباق وجود برتر بر وجود ناقص، در ذهن به صورت وحدت ماهوی منعکس می‌شود.

در نظام تشکیکی وجود، موجود مجرد برتر از موجود مادی است و در مرتبه‌ای بالاتر از واقعیت معلوم مادی قرار دارد؛ به‌همین دلیل وجود صورت ادراکی برتر از وجود خارجی مادی

است. در این باره تجرد علم در نگاه ملاصدرا به نحوه وجود علم ارجاع داده می‌شود، نه به تجرید ماهیت از عوارض و لواحق آن (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۷۴). از آنجاکه نحوه درک شدن ماهیت معلوم به واقعیت علم مربوط می‌شود، اگر واقعیت علم مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم به صورت جزئی حسی درک می‌شود و اگر واقعیت علم، مثالی خیالی باشد، جزئی خیالی درک می‌شود و اگر واقعیت علم، عقلی باشد، کلی درک می‌گردد؛ بنابراین هرچه نحوه واقعیت علم از تجرد بیشتری برخوردار باشد، نوع ادراک کامل‌تر خواهد بود (همان، ص ۷۳).

باتوجه به توضیحات پیش گفته، مشخص می‌شود که تمامی اقسام علم نزد ملاصدرا مجردند؛ زیرا علم بدون حضور امکان‌پذیر نیست و شرط حضور، تجرد از ماده است. تجرد علم بر اساس مبنای ایشان به همسویی با وجود و ذومراتب بودن آن ارجاع دارد.

۳. شواهد تجرد علم در آموزه‌های دینی

همان‌گونه که اشاره شد، ملاصدرا تمامی اقسام علم اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی را مجرد می‌داند، درحالی‌که حکمای مشاء به تبعیت از ابن‌سینا فقط علم عقلی را مجرد به حساب می‌آورند و علوم دیگر را مادی می‌شمارند. پرسش مهمی که مطرح می‌شود اینکه کدام نظریه با آیات و روایات سازگاری بیشتری دارد و چه شواهدی می‌توان از آموزه‌های دینی برای تأیید آن ارائه داد؟ برای پاسخ به این پرسش، به بررسی شواهد متعددی از متون دینی پرداخته می‌شود.

۳-۱. مبانی نظریه تجرد معرفت و آموزه‌های دینی

یکی از آیات کلیدی که به آن می‌توان استناد کرد، آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) است. در آیه شریفه، «شیء» به معنای تمام هستی

است و هیچ امری از دایره آن خارج نیست. همچنین «انزال» در آیه به معنای تجلی است. آیت الله جوادی آملی در جلسه ۲۵ از جلسات درسی تفسیر سوره حجر معتقد است «انزال» را نمی توان به تجافی معنا کرد. باتوجه به مضمون آیه، انزال جز از طریق تجلی مفهوم نمی شود؛ زیرا در تجافی، چیزی که پیش از نزول در بالا قرار دارد، در پایین حضور ندارد و هنگامی که نازل می شود، فقط در پایین حاضر است، اما در تجلی، هم پیش و هم پس از نزول، آنچه در مخزن غیب است، در عالم مشهود نیز حاضر می شود؛ به همین دلیل امام علی (ع) تجلی را این گونه تبیین می کند: «الحمد لله المتجلی خلقه بخلق» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸)؛ یعنی خداوند متعال در آفرینش خود تجلی کرده است.

معنای تجلی بدین صورت است که هرچیزی در مخزن هستی، با حفظ وجود در مخزن، رقیق می شود و تنزل می کند. هنگامی که به مرحله پایین تر می رسد، در مخزن نیز وجود دارد؛ برای مثال اصول یک قاعده در فضای وجودی فردی نهفته است و هنگامی که فرد می خواهد آن را بیان کند، ممکن است تصور کند آن را مختصر بیان کند یا به زبان های مختلف ترجمه نماید؛ بنابراین تصور قاعده، علمی است که مرحله ای تنزل یافته تر از فضای جان اصولی دارد و هنگامی که به صورت ملفوظ درمی آید، مرحله ای تنزل یافته تر نسبت به آن مطلب عقلی است. تمامی این مراحل در جای خود موجودند. اگرچه قاعده اصولی تنزل یافته است، ولی قاعده علمی که در مرحله بالایی وجود دارد، در مراحل میانی و پایینی نیز موجود است، با این تفاوت که آن بالایی در حد وسط رقیق شده، به خیال رسیده و این خیال رقیق تر شده، به صورت ملفوظ یا مکتوب درآمده است (همان).

اکنون وجود هرچیز در خزاین الهی نیز به همین صورت است؛ به عبارت دیگر وجود شخصی مانند زید، در عین اینکه در عالم دنیا موجود است، در عالم مثال، عالم عقل و عالم اسماء نیز موجود است که در قرآن کریم با تعبیری چون خزاین الهی بیان شده است؛ چراکه نامحدود، محاط نمی گردد؛ پس هر موجودی پیش از وجودش، معلوم القدر و معین القدر

است. از عبارت «عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنْزِلُهُ» می‌توان اثبات کرد که هرچیزی پیش از نزولش به این عالم، خزانه‌هایی نزد خداوند دارد و قدر آن بعد از خزانه‌ها، هم‌زمان با نزول بیان شده است؛ بنابراین نتیجه می‌شود که هرچیز پیش از نزول در عینی که همان شیء است، محدود به حدی از مراتب بعدی نیست. همچنین از آنجا که در آیه «خزائن» به خزاین محدود و متمایز اشاره شده، مشخص می‌شود خزاین به‌رغم تعدد، بر یکدیگر مقدم و مؤخرند؛ بنابراین خزاین ذکر شده با اینکه متعددند، برخی برتر از برخی دیگرند؛ به‌همین دلیل تمامی خزاین الهی به‌اعتبار نشأه پایین‌تر نامحدودند، به حدودی که شیء پایین‌تر به خود می‌گیرد و هر مرحله که نازل می‌شود، قدر و حد محدودتری به خود می‌گیرد که پیش‌تر آن حد را نداشته است. از آیه شریفه می‌توان نتیجه گرفت موجودات در خزاین الهی، مجرد از خصوصیات و اندازه‌ها و محدودیت‌های مادی‌اند و به‌تبع آن، علم نیز به‌عنوان شیئی از اشیا در خزاین مجرد از خصوصیات و محدودیت‌های مادی است؛ بنابراین حقیقت علم که مساوق با وجود است، متقوم به دو امر می‌باشد: ۱. حقیقت علم همان حضور بوده و به‌همین دلیل علم به حضور شیء مجرد للمجرد تعریف شده است. ۲. واقعیت علم حصولی با انطباق محقق می‌شود و به‌همین دلیل واقعیت علم نیز برتر از واقعیت معلوم است؛ از این رو این مطلب اثبات می‌شود که علم همان حضور وجود برتر مجرد للمجرد است که بر واقعیت وجود خاص انطباق می‌یابد.

۳-۲. تجرد علم و تشکیک آن

در یکی از مناظرات امام صادق علیه السلام با ابوشاکر دیصانی، ابوشاکر می‌گوید:

می‌دانی که ما جز آنچه با چشم‌هایمان ادراک می‌کنیم، یا با گوش‌هایمان می‌شنویم، یا با دهان‌هایمان می‌چشیم، یا با بینی‌هایمان احساس می‌کنیم، یا با پوست‌هایمان لمس می‌کنیم، چیز دیگری را نمی‌پذیریم؟

امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید:

حواس پنج‌گانه را یاد کردی، حال آنکه آنها جز با راهنما قادر به استنباط نیستند؛ همان‌گونه که تاریکی جز با چراغ، شکافته نمی‌گردد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۰۲).

این پاسخ امام علیه السلام به‌وضوح تجرد علم و عالم و نیز اتحاد عالم معلوم را نشان می‌دهد؛ زیرا بر اساس پاسخ امام صادق علیه السلام، آنکه راهنمای حواس و استنباط‌کننده است، خود حواس نیست، بلکه راهنمایی حواس پنج‌گانه بوده که مادی و دیدنی نیست، بلکه مجرد است. حضرت علی علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید:

هرچه را حواس برای تو می‌یابند، معنایی درک‌شده برای حواس است و هر حسی بر آنچه خداوند عزوجل برای ادراکش قرار داده، دلالت می‌کند و فهم همه اینها با دل است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۳۱۶).

در روایت دیگری، امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «خردها پیشوایان اندیشه‌ها و اندیشه‌ها پیشوایان دل‌ها و دل‌ها پیشوایان حواس و حواس، پیشوایان اندام‌اند» (همان، ج ۱، ص ۹۶). با دقت و تأمل در این روایت، نه‌تنها مفهوم تجرد علم و تجرد قوا به‌روشنی نمایان می‌شود، بلکه مراتب و درجات گوناگون قوای نفس نیز به‌گونه‌ای تشکیکی یا شأنی به اثبات می‌رسد. این امر بدان معناست که قوای نفس از نظر وجودی و ماهوی دارای سطوح متفاوتی اند که هریک به‌نوعی تجلی از حقیقت وجودی نفس محسوب می‌شوند. درحقیقت این روایت به ما کمک می‌کند درک بهتری از ساختار و مراتب وجودی قوای نفس بیابیم و نشان می‌دهد این قوای نفسانی نه‌تنها مستقل از مادیات‌اند، بلکه هریک در مقام خاص خود و با ویژگی‌های منحصر به‌فردشان، تجرد و شفافیت بیشتری را در مقایسه با یکدیگر دارند.

۳-۳. تجرد علم و ظرف آن

در نهج‌البلاغه درباره علم آمده است: «کل وعاء یضیق بما جعل فیهِ إلا وعاء العلم فإنه

یتسع» (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۵). از این روایت، تجرد نفس و علم به خوبی روشن می‌گردد؛ زیرا هر ظرف جسمانی با مظهر خود محدود می‌گردد، بر خلاف نفس ناطقه که هرچه مظهر آن «علم» بیشتر شود، ظرفیتی وسیع‌تر می‌یابد. از روایت مذکور اثبات می‌شود که نفس ناطقه انسانی، علاوه بر اینکه موجودی مجرد است، موجودی فوق تجرد نیز می‌باشد؛ زیرا نفس بر هیچ درجه علمی و مقام علمی متوقف نیست؛ چراکه مجرد، موجودی است که مجردی دیگر مزاحم آن نیست و تزامم مشابه موجودات مادی در میان مجردات وجود ندارد، اما فوق تجرد در عین اینکه تزامم با مجرد دیگر ندارد، مرتبه وجودی آن نیز توسعه و ارتقا می‌یابد؛ برای مثال قلب پیامبر ﷺ یا امام معصوم ﷺ در شب قدر محل نزول همه فرشتگان است، به گونه‌ای که از پایین‌ترین فرشته‌ها تا بالاترین فرشتگان مقرب در قلب پیامبر نازل می‌شوند. تنها تفاوت آنها در مرتبه وجودی آنهاست؛ مثلاً جبرئیل ﷺ در تمامی جاهایی که فرشتگان زیر سیطره‌اش حضور دارند نیز حضور دارد، بی‌آنکه فرشتگان دیگر مانع حضور او شوند، ولی عکس آن ممکن نیست؛ زیرا فرشتگان تحت سیطره جبرئیل به دلیل اینکه مرتبه وجودی آنها پایین‌تر است، در همه صحنه‌هایی که جبرئیل حضور دارد، حضور ندارند و در عین حال رشد و توسعه در همه فرشتگان راه ندارد؛ براین اساس نفس انسانی و علم آن در عین اینکه مجرد است، به دلیل ارتقا و توسعه یافتن، فوق تجرد نیز می‌باشد.

۳-۴. تجرد علم و وسعت قلب

در روایت پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «إِنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ أَكْبَرُ مِنَ الْعَرْشِ» (همان، ج ۶۹، ص ۲۳۸ / کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۴). علت این امر آن است که نفس از هیچ مقدار و وضعی برخوردار نیست و اگر چنین بود، قطعاً در آن صورت محدود به حد خاص و وضع خاص می‌بود، ولی ما با شهود و وجدان، خود را شخصی واحد می‌یابیم و هنگامی که چیزی بزرگ را درک می‌کنیم، همه آن را درک می‌کنیم، نه اینکه فقط بخشی از آن را درک کنیم؛ زیرا بعضی کردن و جزء جزء کردن برای نفس بسیط و واحد که با وجدان می‌یابیم، معنایی

ندارد؛ پس ثابت می‌شود علم و صور ادراکی و نفس عالم، مجردند. اگر مادی بودند، همچنین نفس نیز مادی می‌بود، قطعاً برخی اجزای آن چیز برای بخش‌هایی از اجزای نفس مادی، مدرک قرار نمی‌گرفت؛ چراکه هر بخشی از اجزای مدرک در بخشی از اجزای مدرک انطباق می‌یافت، حال آنکه ما با وجدان، خلاف آن را می‌یابیم؛ بنابراین نفس به دلیل تجرد و فوق تجرد عقلی‌اش، ظرفیت وسیع‌تری از عرش دارد.

۳-۵. استنباط تجرد علم از تعابیر نور در روایات

استعمال نور در مورد علم، عقل، نفس و قوای نفس، استعمال قرآنی و روایی است که نمونه‌هایی در اینجا ذکر می‌شود:

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ (فاطر: ۱۹-۲۲).
أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ (انعام: ۱۲۲).

العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴).

از تعبیر علم به نور، نکات ذیل را می‌توان استنباط کرد:

همان‌گونه که نور اطراف‌مان را روشن می‌کند، توسط علم نیز فضای جان و اندیشه ما روشن می‌شود و به واسطه علم، از تاریکی جهل و نادانی نجات می‌یابیم.

این نور مشخص است که نور حسی نیست؛ زیرا بالوجدان همه ما درک می‌کنیم که علم ما به اشیای محسوس و تاریک اطراف‌مان، آنها را نورانی حسی نمی‌کند.

الهام نور از جانب خدای متعال به قلوب متقین، به وضع و جهت مادی نیازی ندارد.

این نور محدود به زمان و مکان خاص نیست؛ زیرا علوم که به قلوب انسان‌ها از جانب خداوند با واسطه یا بدون واسطه الهام می‌شود، در گستره زمان و مکان نمی‌گنجد؛ مانند علوم انبیا و اولیا.

باتوجه به این ویژگی‌ها به‌خوبی می‌یابیم که این نور منزّه از خواص و ویژگی‌های مادی است؛ بنابراین تجرد علم نیز که فلاسفه اسلامی به اثبات آن پرداخته‌اند، به‌خوبی با این نکات که از آموزه‌های دینی فهمیده می‌شود، قابل انطباق است.

۳-۶. تجرد علم و اتحاد عالم و معلوم

یکی از آیات قرآن کریم که به اتحاد عالم و معلوم و تجرد علم اشاره دارد، آیه ۱۵۴ سوره مبارکه بقره است: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ». این آیه نشان می‌دهد که انسان بالذات جوهر مدرکی است و با خراب‌شدن و ازمیان‌رفتن بدن، فانی و نابود نمی‌شود و ادراکات او بر پایه وجود جسمانی متوقف نیست. از آیه شریفه می‌توان نتیجه گرفت نفس نه‌تنها با ازمیان‌رفتن بدن از بین نمی‌رود، بلکه ادراکاتش فراتر از این عالم می‌شود. بر اساس اتحاد عالم و معلوم، نفس عالم عین نور است و ادراک که نسبت به علم و عالم وجود دارد، نیز نور است.

به‌راستی حیات اخروی انسان عبارت است از وجود نوری که مبدأ تعلقات و منشأ اعمال خیر است؛ همان‌گونه که حیات دنیوی‌اش منشأ احساس و تحرک است. این نور از حق اولی در آن وجود دارد و به انسان اثر می‌گذارد؛ همان‌گونه که نور خورشید بر زمین می‌تابد و آن را روشن می‌سازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۲۲).

خدای متعال عین نور است؛ چنان‌که در قرآن کریم معرفی شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵). از آنجاکه بالاترین نور ظلی، نور نفس انسانی است، می‌توان نتیجه گرفت معرفت نفس به معرفت خداوند متعال می‌رسد؛ از این‌رو نفس انسانی به‌خاطر اینکه بالاترین جوهر نورانی است، آینه‌ای تمام‌نما از جمال و جلال الهی می‌باشد و معرفت به آن، به معرفت رب‌اش منتهی می‌شود.

معرفت نفس، ذاتاً و فعلاً مرقاتی برای شناخت خداوند است. کسی که درک کند نفس، جوهر عاقل و متوهم و متخیل و حساس و متحرک است، می‌تواند به شناختی از

این حقیقت نایل آید که هیچ مؤثری در وجود جز خداوند نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲۲).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه ۱۸۰ سوره مبارکه اعراف می‌گوید:

کسانی که در اوج انسانیت‌اند، مراتب مختلفی دارند که هرکدام به‌نوبه خود اسمی از اسماء حسنا را فرامی‌گیرند تا به عترت طاهره علیهم‌السلام برسند. آنها نه‌تنها عالم به اسماء‌اند، بلکه از باب اتحاد عالم و معلوم، خود مظهر آنها نیز می‌باشند؛ لذا از امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیه کریمه «وَاللّٰهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی» آمده است: «نَحْنُ وَاللّٰهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی». ما خود عین آن حقیقت هستیم». اگر عاقل و معقول یکی است و اگر عالم و معلوم شاهد و مشهود یکی است، ما خود عین اسمائیم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۶-۱۳۷).

در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است که شیطان خود را با آدم مقایسه کرد و گفت: به خداوند که مرا از آتش خلق کردی و آدم را از خاک آفریدی. اگر جوهری که خداوند آدم را از آن آفریده با آتش مقایسه می‌کرد، آن گوهر از آتش نورانی‌تر و روشن‌تر بود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸).

علامه شعرانی در این باره می‌گوید:

و ابلیس در اینجا دچار خطا شد و شرف را در ماده بدن تصور کرد (درحالی‌که حیثیت شیئی به صورتش است، نه به ماده‌اش) و نفهمید که انسان به واسطه عقلش برتر است و عقل از وهم افضل است (شعرانی، ۱۳۶۲، ص ۵۰).

آنچه از مضمون متن مذکور می‌توان نتیجه گرفت این‌که فضیلت هرچیز به صورت آن است، نه به ماده‌اش؛ زیرا صورت انسانی، جوهر نورانی است که برتر از شیطان می‌باشد و شیطان در خطا و توهم بوده که فضیلت چیز را در ماده می‌دیده و به‌همین دلیل خود را برتر از انسان تصور کرده است؛ پس حقیقت انسان نور است؛ نوری که ظلّ ربّ‌اش بوده و هیچ

موجودی به اندازه نفس انسانی نورانی نیست؛ از این رو انسان بما هو انسان، کمالاتش نورانی و تغذیه اش نور می باشد؛ همان گونه که امام صادق علیه السلام در پاسخ به زید شحام که پرسید: «معنای طعام در این آیه کریمه چیست؟: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ»، فرمود: «علم اوست که از کسی می گیرد» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۲۰). موضوع در این آیه، انسان است و انسان بما هو انسان، طعامی که سازنده او می باشد، علم است. نفس که به ذات خود حی است؛ چون مستکمل بوده، خوراک او نیز حی است و آن علم و عمل است. با تأمل در این آیات و روایات می توان نتیجه گرفت که علم و نفس انسان مجردند؛ زیرا نفس انسان که در روایت به نور تعبیر شده است، برتر از ماده و حقیقت ابلیس می باشد و این ویژگی نشان می دهد که نفس انسان مجرد از خصوصیات مادی است؛ زیرا معقول نیست نفس در عین داشتن خصوصیات مادی، از حقیقت شیطان و ماده شیطان بالاتر باشد. همچنین خوراک انسان که علم است، دلالت بر این دارد که علم نیز مجرد از خصوصیات ماده است و اگر علم نیز مادی بود، تفکیک مأكولات محسوس با تغذیه علمی، معنادار نمی بود. افزون بر این تعبیر علم به نور، نشان دهنده این است که علم نور مادی نیست؛ زیرا بالوجدان می دانیم علم نور حسی نیست که فضای تاریکی را روشن کند، بلکه علم نور است که فضای جان انسان و غیر محسوس را روشن می سازد؛ بر این اساس این مسئله اثبات می شود که علم در عین اتحاد با نفس، مجرد از خصوصیات مادی نیز هست.

۳-۷. تجرد علم و علم حضوری

یکی از موارد دیگری که می توان از آن تجرد علم را استنباط کرد، تحقق علم شهودی در خارج است. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است:

إِيَّاكَ وَ قَوْلَ الْجَهَّالِ أَهْلِ الْعَمَى وَالضَّالِّينَ الَّذِينَ يُزْعَمُونَ أَنَّ اللَّهَ جَلٌّ
و تَعَالَى مُوجُودٌ فِي الْأَجْرَةِ لِلْحَسَبِ وَالْثَوَابِ وَالْعِقَابِ وَ لَيْسَ
بِمُوجُودٍ فِي الدُّنْيَا لِلطَّاعَةِ وَالرَّجَاءِ وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ

نَقْصٌ وَاهْتِصَامٌ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْآخِرَةِ أَبَدًا، وَلَكِنَّ الْقَوْمَ تَاهُوا وَ عَمُّوا
وَصَمُّوا عَنِ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ ذَلِكِ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: «مَنْ
كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا»
(ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۴).

از فرمایش امام رضا^ع می‌توان علم حصولی و حضوری را دربرگرفت که از آن به
بینایی و نابینایی تعبیر شده است، ولی مضمون حدیث شریف، دالّ بر این است که
هریک از ما ذات خود را بدون حجاب صورت ذهنی درک می‌کنیم و این چیزی است که
خارج از خصوصیات ماده و مادی است؛ زیرا هرکس بینایی حسی دارد، می‌تواند ماده و
مادیات را ببیند، درحالی‌که در این حدیث و دیگر آیات و روایات، برخی انسان‌ها که
بینایی حسی دارند، نابینا خوانده شده‌اند.

۳-۸. تجرد علم و علم باطنی

آموزه‌های دینی تعابیر گوناگونی از علم ارائه می‌دهند. گاهی از «علم ظاهری» یاد
می‌شود که در تقابل با «علم باطنی» قرار می‌گیرد. علم ظاهری به امور مادی و ظاهر دنیا
تعلق دارد، درحالی‌که علم باطنی، ماورای ماده و باطن دنیا را دربرمی‌گیرد؛ ازاین‌رو علم
باطنی به‌وضوح فاقد خواص و ویژگی‌های مادی است.

آیه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (روم: ۷) نشان می‌دهد که مؤمنان علاوه بر علم به
ظاهر دنیا، از باطن آن نیز آگاه‌اند. ازسوی دیگر خداوند بسیاری از انس و جن را به‌دلیل
نداشتن بینایی و شنوایی باطنی مذمت می‌کند و می‌فرماید:

بسیاری از انس و جن را برای جهنم آفریدیم؛ زیرا قلب‌هایی دارند که با آن
حقیقت را درک نمی‌کنند و چشم‌هایی دارند که با آن حقیقت را نمی‌بینند و
گوش‌هایی دارند که با آن حقیقت را نمی‌شنوند (اعراف: ۱۷۹).

از تعابیر گوناگون آموزه‌های دینی می‌توان دریافت که علم به‌صورت کلی به دو دسته
تقسیم می‌شود: «علم ظاهری» و «علم باطنی». همچنین می‌توان نتیجه گرفت علم ازمنظر

دین، ذومراتب و تشکیکی است. این ویژگی‌ها در نهایت ما را به حقیقت علم حضوری رهنمون می‌سازد؛ چراکه تشکیکی و ذومراتب بودن علم، با علم حصولی قابل جمع نیست؛ زیرا علم حصولی، مفاهیم حاصل از مقایسه وجود علمی با وجود خارجی است و به روشنی دیده می‌شود که حقیقت مفاهیم، تشکیکی نیست.

۳-۹. تجرد علم و شهود

در آیات ۵۳ و ۵۴ سوره مبارکه فصلت، خداوند می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ». این آیات بر حاضر بودن و مشهود بودن خداوند تأکید دارد، به گونه‌ای که حضور او نزد هر چیزی، به چیزی خاص یا مکان معینی محدود نمی‌شود، بلکه بر هر چیزی محیط است.

با اثبات اینکه خداوند نزد هر چیزی حاضر است، رؤیت و شهود باری تعالی نیز مشخص می‌شود؛ بدین ترتیب هرکس نفس خود و باطن هر چیز دیگری را شهود کند، خداوند را نیز شهود می‌کند؛ زیرا خداوند نزد ملکوت هر چیزی حاضر و محیط بر آن است. باین حال باید توجه داشت منظور از «لقاء» و «دیدن خداوند»، دیدن قلبی است، نه دیدن ظاهری که نیاز به تعیین در مکان و زمان دارد. آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱) نیز به این نکته اشاره دارد؛ زیرا مقصود از فؤاد، رؤیت باطنی است که هیچ کجی و کذبی ندارد و او را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا این رؤیت قلبی برای همه افراد به وقوع نمی‌پیوندد. پاسخ این پرسش از منظر قرآن این است که تیرگی گناهان، مانع رؤیت قلبی می‌شود و این تیرگی‌ها میان مردم و خدا مانع ایجاد می‌کند و باعث می‌شود دیده دل‌ها پوشانده بماند و در نتیجه انسان قادر به دستیابی به ملکوت عالم و مشاهده پروردگار خود که حاضر و ناظر نزد ملکوت هر چیزی است، نباشد؛ بنابراین اگر گناهان وجود نداشته باشد، جان‌ها خدا را می‌بینند، نه چشم‌ها.

۳-۱۰. تجرد علم و رؤیت ملکوت

خداوند در قرآن کریم در مورد حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۷۵). ملکوت به معنای وجود اشیا است. این امر بدین معناست که انسان با نگاهی به وجه حقیقی اشیا، به آنها می‌نگرد و این وجه حقیقی به خداوند متعال انتساب دارد و اشیا از این حیث آیه نامیده می‌شوند.

با این نگاه، خداوند حقیقت اشیا را به ابراهیم علیه السلام نشان داد؛ چراکه روشن است حواس ظاهری به باطن و حقیقت اشیا دسترسی ندارند؛ بنابراین معلوم می‌شود این رؤیت، رؤیت شهودی و قلبی بوده است. همچنین در روایتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است:

زمین برای من جمع شد و شرق و غرب آن برای من نمایان گردید و به زودی سلطه و اقتدار امتم به آنچه برای من جمع و نمایان شد، خواهد رسید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۷۱).

باتوجه به معنایی که از رؤیت به دست می‌آید و نیز مضمون روایت که دال بر رؤیت آینده است، معلوم می‌شود رؤیت پیامبر صلی الله علیه و آله با علم حضوری بوده، نه با علم حصولی و این مسئله نیز دال بر تجرد علم از ماده و مادیات است؛ چراکه در ماده و مادیات، تکثر، پراکندگی و غیبت حاکم است، در حالی که طبق این حدیث، شرق و غرب عالم و آینده به طور کامل برای پیامبر صلی الله علیه و آله نمایان شد.

۳-۱۱. تجرد علم و حواس باطنی

در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزء من النبوة» یا «الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزء من النبوة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۶۷). از این روایت و روایات دیگر، نکات ذیل استنباط می‌شود:

الف) رؤیت با قوه‌ای که در درون انسان قرار دارد، امکان پذیر بوده و آن حس مشترک است. حس مشترک دارای حواس باطنی پنج‌گانه در عالم مثال است؛ مانند حواس پنج‌گانه ظاهری.

ب) رؤیت صادقه بدون آلوده کردن نفس در عالم بیداری حاصل می شود که در آن ارتباط نفس با مبادی عالیه نوری اش شکل می گیرد و حقیقت این رؤیت با انصراف نفس و قطع تعلق آن از عالم ماده و توجه به مثال منفصل و عالم عقل تحقق می یابد.

ج) رؤیت صادقه، دلیلی بر تجرد روح و قوای آن از جمله حس مشترک است که ابزار اساسی کسب معرفت از عالم مثال منفصل به شمار می رود.

د) در رؤیت صادقه، عالم مثال منفصل، یکی از منابع مهم معرفت است که از آنجا به نفس الهامات می شود و به همین دلیل آن معرفت در حدیث مذکور، جزئی از نبوت و بشارت ها تعریف شده است.

اگر منظور از سمع و بصر و قلب در قرآن کریم و روایات، همین حواس ظاهری می بود که همه مردم در آن اشتراک دارند، خداوند از کافران و جاهلان این ادراک را نفی نمی کرد و آنان را کر و لال و نابینا نمی خواند؛ بنابراین خداوند متعال این ابزار و قوای ادراکی را خلق کرده است که انسان با آن، باطن و حقایق عالم را ببیند، ولی به دلیل عدم انتفاع انسان از این قوای ادراکی و اشتغال به امور محسوس و روی گردانی از عالم فراتر از محسوسات، آن استعدادها نابود می شوند؛ در نتیجه، هم ابزار و قوای ادراکی باطنی مجرد از خواص و ویژگی های مادی اند، و هم علم و ادراک حضوری، منزله از تکثر و غیبت ماده و مادیات می باشد.

۳-۱۲. تجرد علم و توفی نفس

در آیه ۴۲ سوره مبارکه زمر آمده است: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا». واژه «توفی» به معنای «گرفتن کامل» است و این مفهوم در زمینه مرگ و خواب به کار رفته است. در نگاه نخست، مفهوم این آیه بیانگر آن است که همه حقیقت انسان به وجود برزخی و عقلی او مربوط می شود؛ زیرا خداوند در این آیه اشاره دارد که نفس ها را هنگام مرگ به طور کامل می گیرد و نفس هایی که در عالم دنیا حیات دارند، در خواب به

تمامیت خود قبض می‌شوند. نکته دوم اینکه علم و ادراکات انسان نیز مجردند؛ چراکه همانند نفس، فاقد ویژگی‌های مادی‌اند. سوم اینکه از تعبیر «توفی» می‌توان نتیجه گرفت عالم مثال و عالم عقل، برتر از عالم محسوسات‌اند؛ زیرا این دو بُعد به‌عنوان حقیقت تمام انسان در نظر گرفته شده‌اند.

آیه ۱۶۹ سوره آل عمران نیز مؤید همین مسئله است؛ زیرا بر اساس این آیه، شهدا پس از ترک دنیا شادمان‌اند و از پروردگار خود روزی می‌گیرند. در ادامه آیه شریفه ذکر شده است که شهدا نسبت به کسانی که به آنها ملحق نشده‌اند، شادمان‌اند. این آیات و بسیاری دیگر، به‌روشنی بر وجود برزخ، حیات برزخی و مجرد آن و نیز برتری حیات برزخی نسبت به حیات دنیوی دلالت می‌کنند.

۳-۱۳. تجرد علم و عالم ملکوت

اگرچه انسان در عالم ملک زندگی می‌کند، ولی با ارتقای اندیشه و انگیزه خویش می‌تواند حیات خویش را تکامل بخشد و در عالم ملکوت سیر کند. دین به‌همین منظور آمده است تا دست انسان را بگیرد؛ زیرا انسان این توان را دارد که با استفاده از نیروی عقل و اختیار که او را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد، خود را به عالم ملکوت برساند.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵). معنای «نظر» در اینجا نگاه عقلی است، نه حسی؛ زیرا همه انسان‌ها دعوت شده‌اند، خواه بینا باشند و خواه نابینا. این امر نشان می‌دهد سکوی پرواز انسان به مقام یقین، مفهومی و جزم نظری از راه عقل میسر است، نه از راه دیگر؛ هرچند رسیدن به مقام جزم بصری نیز امکان‌پذیر است و سالکان راه حق بدان دست یافته‌اند.

در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: «إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَ لِسَانًا سَوْلًا». «قلب عقول» به‌معنای قلبی است که به‌صورت عاقلانه می‌اندیشد و «لسان سؤل» به‌معنای لسانی است که هرآنچه را نمی‌داند، می‌پرسد. از تعبیری که در حدیث شریف آمده

است، می‌توان دریافت عقل با احساسات انسان تناقضی ندارد؛ زیرا «قلب عقول» به معنای قلبی است که به شدت عاقل می‌باشد؛ بدین ترتیب هنگامی که احساسات انسان هماهنگ با عقل باشد، سودمند است و درغیراین صورت زیان‌آور خواهد بود.

ازسوی دیگر از این حدیث فهمیده می‌شود که به‌رغم اینکه انسان هزاران خصوصیت و ویژگی دارد، همه آنها در یک وحدت ارگانیکی از نظر بدنی و یک وحدت عقلانی از نظر معنوی وجود دارند؛ چراکه تعبیر «قلب عقول» نشان می‌دهد انسان در عین داشتن احساسات و عشق قلبی و خیالی، باید شهود قلبی‌اش با عقل هماهنگ باشد. این نوع عشق و احساس مورد تمجید قرار می‌گیرد و امام نیز آن را توصیف کرده است؛ بنابراین شهود قلبی باید همراه با درک عقلی باشد تا حقانیت آن زیرسؤال نرود. این خصوصیات به‌طور کلی مجرد از خواص و ویژگی‌های مادی‌اند و با مجردات همخوانی دارند.

نتیجه

در این تحقیق، بر اساس نگاه صدرایی به تجرد معرفت، به این نتیجه رسیدیم که هر نوع ادراک درواقع یک مدرک خاص و جداگانه دارد. به‌ویژه:

- مدرک علم حسی: واقعیت مثالی حسی را درک می‌کند.
- مدرک علم خیالی: واقعیت مثالی خیالی را می‌سازد.
- مدرک علم عقلی: واقعیت عقلی را تجربه می‌کند.

از آنجاکه هریک از این مدرک‌ها بدون تجرد از ماده امکان‌پذیر نیستند، می‌توان نتیجه گرفت که تمام اقسام علم به‌صورت تشکیکی و مجرد از ویژگی‌های مادی وجود دارند. این اعتقاد از آموزه‌های دینی نیز تأیید می‌شود. مبانی‌ای همچون: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و تطابق عوالم همگی از منابع دینی قابل استنباط‌اند و به تجرد علم کمک می‌کنند. علاوه بر این، شواهد متعددی مانند نوربودن علم، وسعت یافتن ظرف علم از طریق علم و بزرگ‌تر بودن قلب مؤمن از عرش - به‌عنوان ظرف علم - و موارد دیگر، دلالت

بر مجرد علم دارند. در نتیجه، این تحقیق به روشنی نشان داد که تمامی اقسام علم از منظر آموزه‌های دینی به عنوان واقعیات مجرد تلقی می‌شوند.

پیشنهادهای

در ادامه برای تحقیقات آینده و کاربردهای عملی، پیشنهادهای ارائه می‌گردد:

تحقیقات بینارشته‌ای: پیشنهاد می‌شود تحقیقات آینده به بررسی ارتباط مجرد علم با دیگر رشته‌های فلسفی و دینی بپردازند. این امر می‌تواند شامل مقایسه‌ای میان نگرش صدرایی و نظریات مدرن در فلسفه علم باشد.

تحلیل بیشتر بر روی مبانی مجرد علم: تحقیقات بیشتری به تحلیل دقیق‌تر مبانی مجرد علم می‌تواند بپردازد و چگونگی ارتباط آنها با دیگر مفاهیم فلسفی را روشن‌تر کند.

بررسی تجربی: انجام مطالعات تجربی برای سنجش تأثیرات مجرد علم بر تفکر و ادراک انسانی، به درک بهتر این موضوع می‌تواند کمک کند. این مطالعات می‌توانند شامل تجربیات تحصیلی و تأثیر آن بر درک علم باشند.

کاربرد در نظام‌های آموزشی: نتایج تحقیق حاضر در طراحی برنامه‌های آموزشی برای تدریس مفاهیم مجرد علم و کاربردهای آن در علوم انسانی و تجربی می‌تواند استفاده شود. این موضوع به‌ویژه به توسعه تفکر انتقادی و خلاقیت در دانش‌آموزان می‌تواند کمک کند.

توسعه نرم‌افزارهای آموزشی: با توجه به مجرد معرفت، توسعه نرم‌افزارهای آموزشی که به تقویت ابعاد معنوی و فلسفی در یادگیری کمک می‌کنند، می‌تواند مفید باشد. این نرم‌افزارها به عنوان ابزاری برای بهبود یادگیری و درک عمیق‌تر از علوم می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.

با در نظر گرفتن این پیشنهادها، به ترویج علم و دانش و نیز تقویت درک عمیق‌تری از مجرد معرفت می‌توان کمک کرد.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- ۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الهمیات الشفاء؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تهران: نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ ترجمه جلال الدین محدث؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ جامعه در قرآن؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۷.
- ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ حیات عارفانه امام علی (ع)؛ چ ۸، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
- ۸. جوادی آملی، عبدالله؛ زن در آینه جلال و جمال؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
- ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
- ۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- ۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ هدایت در قرآن؛ چ ۷، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۷.
- ۱۲. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد؛ نظام معرفت شناسی صدرایی؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- ۱۳. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ مقدمه و تعلیقات حسن حسن زاده آملی؛ چ ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

۱۴. سهرودی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ أسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الأسفار الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المشاعر؛ مقدمه هنری کورین؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ إيقاظ النائمين؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر قرآن کریم؛ ج ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضا؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین؛ ترجمه تفسیر المیزان؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بحار الأنوار)؛ ج ۴، [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۸۹.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ تهران: انتشارات سمت،

۱۳۸۵.

۲۷. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقية؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.

۲۹. کیاشمشکی، ابوالفضل و محمدجواد پاشایی؛ «شناخت حضوری در مادیات از منظر حکمت متعالیه (با تأکید بر آرای صدر المتألهین و علامه طباطبائی)»، ذهن؛ ش ۶۷، پاییز ۱۳۹۵، ص ۵۴-۲۹.

۳۰. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۳۱. محمدی ری‌شهری، محمد؛ دانشنامه عقاید اسلامی؛ ج ۲، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ۱۳۸۵.

۳۲. محمدی ری‌شهری، محمد؛ مبانی شناخت؛ ج ۲، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ۱۳۸۸.

۳۳. مفید، محمد بن محمد؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

